59e ANNEE (6e SÉRIE) N° 28 14 JUILLET 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

A propos d'un article de Daniel-Rops

L'article de Daniel-Rops, *Celui que j'ai suivi*, publié dans *la Croix* du 23-24 janvier 1949, nous a valu, d'un distingué professeur de théologie, quelques remarques dont l'exposé et la discussion seront utiles pour montrer, d'une part, la bienveillance avec laquelle doivent être entendues les affirmations de l'auteur de « *Jésus en son temps* », et, d'autre part, certaines exigences de l'orthodoxie dont notre correspondant se fait le défenseur.

Et tout d'abord il est indispensable de rappeler à nos lecteurs les passages essentiels visés par notre correspondant :

« Ce Christ que je me découvrais à moi-même, à mesure que j'essayais de l'expliquer à d'autres, quel était-il ? Quelle était l'image qui, parmi toutes celles qu'on peut avoir de la Présence inépuisable, me contraignait à poursuivre l'œuvre entreprise, comme un seul mot tombé de ses lèvres avait contraint Pierre, et Philippe, et Jean, et André, et tous les autres, à jeter leurs filets pour faire route à ses côtés ? Je le dirai bien simplement, même si de méfiants théologiens s'en inquiètent. Ce n'a pas été le Christ étincelant de gloire tel qu'il éclata aux yeux éblouis de ses trois disciples, un matin d'août, sur la montagne de la Transfiguration. Ce n'a pas été le Christ aux puissances surnaturelles que la tempête écouta, que les démons respectèrent, apeurés, que la mort elle-même reconnut pour son Maître. Ce n'a même pas été le Christ terrible qui, au soir d'un de ses derniers jours, annonça, face à une Jérusalem pécheresse, l'ultime fin de cette Jérusalem que nous souhaitons tous, mûre pour les décisifs jugements. Non. Tout cela, toute cette manifestation tangible du Dieu dans l'homme, tous ces miracles, il me suffit de savoir que, selon le mot de saint Thomas d'Aquin, ils sont « objets de foi plus que preuves de foi » ; cela me suffit pour y croire de tout mon esprit, de toute mon âme, mais cela ne suffit pas pour que soit touché mon cœur.

Et comme c'est, en définitive, par le cœur qu'on a une chance d'atteindre la Présence, comme c'est, selon Pascal, le cœur qui est le suprême moyen de la connaissance, j'ai bien le droit de dire qu'au long des pages de l'Evangile, le Christ que j'ai aimé par-dessus tous les autres (et je sais bien que c'est un seul, et que tous ne font qu'un), c'est un homme pareil à nous, humain jusqu'aux plus intimes de notre ressemblance, qu'une infinité de détails manifestent à nos yeux. C'est Celui qui, parmi les disciples, était capable de marquer une préférence pour un adolescent aux yeux pleins de génie ; c'est celui qui se laissait attendrir par le manque de vin à un repas de noces jusqu'à faire, en cette occasion si modeste, le plus significatif peut-être de ses miracles ; c'est Celui que la veuve de Naïm et le centurion de Capharnaüm trouvèrent accessible à toute détresse humaine ; et c'est Celui qui, devant la tombe refermée de son ami Lazare, ne retint pas un sanglot... »

Voici maintenant les réflexions du correspondant :

M. Daniel-Rops veut voir en Jésus l'homme, l'humain ; c'est ce qui l'intéresse. Il confesse d'ailleurs que la foi lui montre le Verbe se manifestant dans tout cet humain évangélique. Mais les manifestations de la divinité de Jésus, les miracles, « sont objet de foi plus que preuves de foi », selon, affirme-t-il, l'expression de S. Thomas d'Aquin lui-même. Or, précisément, S. Thomas enseigne le contraire (*Somme théol.*, IIIa, q. 43, tout entière sur les miracles de Jésus-Christ).

La position prise par D.-R. n'est-elle pas dangereuse, en contradiction avec la vérité catholique ? Jésus-Christ ne présente-t-il pas lui-même ses miracles comme des *preuves* de la foi qu'il faut accorder à son enseignement ?

De plus, pour l'Evangile, pour S. Paul, pour la Tradition, pour l'Eglise, la vérité essentielle à mettre en relief en Jésus, c'est sa divinité. L'incarnation du Fils de Dieu, sa Rédemption divine, toute sa vie ne peuvent se comprendre, s'apprécier, s'intégrer dans notre vie chrétienne, spirituelle, apostolique, sacerdotale, etc., qu'à cette condition.

A la source de la position de D.-R., on peut croire qu'il y a du fidéisme... « C'est *par le cœur* qu'on a chance d'atteindre la Présence... comme c'est le cœur selon Pascal, qui est *le suprême moyen de connaissance*. »

Oui, selon Pascal ; mais pas suivant la doctrine catholique — tout en réservant la question des *dispositions* morales, pour permettre aux preuves intellectuelles d'avoir toute leur influence *pratique*. — On pourrait ici invoquer le serment antimoderniste : « J'admets et reconnais comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne les arguments externes de la révélation et principalement les miracles et les prophéties ; je les considère *comme étant très appropriés à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle.* »

* *

I. — Tout d'abord, précisons la pensée de S. Thomas et celle de Pascal, sur les points touchés par notre correspondant.

1° En ce qui concerne la phrase attribuée à S. Thomas : les miracles, « objets de foi plus que preuves de foi », il semble bien qu'elle soit introuvable dans les œuvres du saint Docteur. Certaines formules cependant pourraient, en quelques textes, suggérer quelque chose d'approchant. Dans la Somme, IIIa, q. 29, a. 1, ad 2, le Docteur angélique parle des miracles « objets de foi » et les distingue des miracles preuves de la foi.

Certains miracles de Dieu sont objets de foi, comme l'enfantement virginal, la résurrection du Seigneur et même le sacrement de l'autel. Aussi le Seigneur a-t-il voulu qu'ils soient plus cachés, afin que la foi en fût plus méritoire. Quant aux miracles qui sont en confirmation de la foi, il faut qu'ils soient manifestes.

A un autre endroit (IIIa, q. 43, a. 1, ad 3), S. Thomas indique qu'en certains cas, les miracles diminuent le mérite de la foi, « pour autant que

certains, par leur dureté de cœur, ne veulent croire aux divines Ecritures qu'à cause des miracles. »

Mais cela ne signifie nullement que les miracles ne sont pas destinés à appuyer la foi. La pensée de S. Thomas est très nette à cet égard, car son texte se complète ainsi :

> Et cependant, il vaut mieux pour eux se convertir à la foi par le moyen des miracles que de demeurer tout à fait dans l'infidélité. S. Paul, en effet, dit aux Corinthiens (I Cor., XIV, 22) que « les signes sont donnés aux infidèles », en vue de leur conversion.

Ce que S. Thomas veut donc dire ici, c'est que le motif de la foi ne doit pas être le miracle. Le miracle doit disposer l'infidèle à croire ; mais le miracle une fois constaté, la foi doit être une libre adhésion de l'intelligence aux vérités enseignées par Dieu.

Comme le dit très justement notre correspondant, la question 43 développe le thème de la valeur apologétique du miracle en faveur de la foi, et ne présente nulle part le miracle comme objet de foi. L'art. 1 tout entier rappelle que le Christ a opéré des miracles « pour manifester aux hommes deux choses : que Dieu était en lui par la grâce d'union... que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu ». L'article 3 dit nettement que « les miracles du Christ ont un double but, confirmer sa doctrine et montrer en lui la puissance divine ». Dans l'art. 4, ces miracles sont déclarés « suffisants pour manifester la divinité de Jésus. »

S'il fallait chercher d'autres indications sur la pensée authentique de S. Thomas, on pourrait se référer à la *Somme contre les Gentils*, l. I, ch. 6, et à l'opuscule *De rationibus fidei*, dont le ch. 7 s'attache à démontrer la force apologétique des miracles du Christ.

> Il a fallu que le Fils de Dieu fait homme proposât aux hommes la doctrine de la divine vérité en en montrant le caractère divin et non humain : cette preuve consiste dans le grand nombre de ses miracles ; car celui qui accomplissait les œuvres que Dieu seul peut faire, comme de ressusciter les morts, de rendre la vue aux aveugles, etc., ne devait-on pas croire qu'il parlait par Dieu ? [1]

2° Pour apprécier exactement la position de Pascal dans l'ordre de la connaissance, il faut se souvenir que la philosophie pure intéresse médiocrement l'auteur des *Pensées* Sa philosophie est essentiellement religieuse ; elle s'origine aux données de la foi, qu'elle veut justifier. Seules les questions qui rattachent l'homme à sa fin surnaturelle retiennent son attention. Le point de vue *moral* et *pratique* domine toutes ses spéculations. La *raison* doit être complétée par le *cœur* [2]. Qu'est-ce donc, pour Pascal, que le cœur ?

> Dans un sens, à lui personnel, le cœur est vraiment un instrument de connaissance, tout comme la raison... Cette connaissance est hétérogène à la connaissance par la raison ; elle est de l'ordre du sentiment. Connaître par le cœur, c'est sentir. Cette connaissance est donc immédiate, irraisonnée, intuitive, et synthétique ; elle apporte néanmoins une certitude absolue qui ne résulte pas d'une démonstration, mais qui, elle aussi, est de l'ordre du sentiment ; elle est l'impulsion de notre tendance innée à croire...

Quand il s'agit de préciser ce qu'est exactement cette « impulsion », Pascal nous laisse une impression de vague : nature ? instinct ? Rien de bien défini. Sans être une faculté spéciale, le cœur n'est ni la raison, ni la volonté. Dans le domaine des sciences exactes, le cœur est l'intuition des principes qui ne sauraient se démontrer ; en morale, il fournit l'instinct de la justice et le sentiment de la loi ; dans le domaine de la foi, c'est le cœur qui *sent* Dieu : la véritable connaissance de Dieu est amour.

Fondée sur cette « connaissance du cœur » la certitude est absolue, du moins pour celui qui ressent ce sentiment instinctif, ce mouvement de la nature qui ne peut le tromper, puisque c'est Dieu qui en est l'auteur.

Il est bien difficile de porter un jugement décisif sur l'orthodoxie de Pascal ; mais il serait exagéré d'en faire un pur fidéiste, un immanentiste, un précurseur du modernisme.

> « S'il a posé en principe que la vraie religion doit rendre raison des contrariétés de l'homme, il n'a pas dit que ce fût une preuve suffisante. Il a même insisté sur les preuves extérieures et historiques. S'il a dit que la nature avait besoin des dons surnaturels, il n'a jamais soutenu qu'ils lui fussent dus. Sur ce point, il a condamné Luther. Sa théorie des trois ordres (du corps, des esprits, de la charité) rend impossible l'ascension naturelle des âmes au-dessus d'elles-mêmes... S'il affirme l'impuissance de la raison à nous donner des certitudes religieuses... cela ne l'empêche pas d'user de la raison pour démontrer la légitimité de sa foi... Pour lui enfin, le sens de la vérité révélée ne dépend en rien de l'expérience humaine, il a été fixé pour tous et pour toujours par la Tradition, ce qui ne l'empêche pas de s'adapter à chaque âme qui s'adapte à elle. »

Ces remarques permettent à M. Constantin de présenter une conclusion à laquelle il semble qu'on puisse se rallier : « Si Pascal, le Pascal des *Pensées*, étant donnée l'école à laquelle il appartenait, ne s'est pas toujours tenu dans les limites de la saine doctrine, telle surtout qu'elle s'est fixée après lui, il est facile, semble-t-il, de le rétablir et de l'interpréter dans le sens chrétien... et c'est au profit de la pensée chrétienne que certains apologistes orthodoxes se sont inspirés de lui et au profit de leur âme que des chrétiens l'ont étudié » (D. T. C., t. XI, col. 2190, 2191).

Nous ne pouvons que répéter ici, s'il fallait donner un sens acceptable à la thèse pascalienne, ce que nous écrivions il y a deux ans, à propos de

[1] Nous ne donnons ici qu'un fragment très bref de ce chapitre dont on trouvera le texte plus complet dans la *Vie de Jésus*, t. II (*Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*, p. 431-32).

[2] Pascal a-t-il admis que la raison *seule* puisse parvenir à la connaissance certaine de Dieu ? On sait combien la question est controversée. Voir Aug. Valensin, *Note sur le pari* dans *Revue d'apologétique*, 15 oct. 1919, p. 65 ; J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, dans *Revue philosophique*, 1927, t. I, p. 108. Une chose est sûre, c'est que Pascal admet qu'on puisse donner des preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu. Mais, *sur le terrain des faits*, l'expérience montre « que ces sortes de preuves sont impuissantes sur certaines âmes, laissent les autres exposées à des doutes et prêtent le flanc à toutes les objections... » On connaît la phrase célèbre écrite à propos des preuves métaphysiques : elles ne sont pas à la portée de tous, elles ne convainquent pas non plus tous ceux qui les comprennent et quand on s'est laissé convaincre, « une heure après, on craint de s'être laissé tromper ». Cf. D. T. C., art. *Pascal* (C. Constantin), t. XI, col. 2166.

« *L'Acte de Foi* » de M. Aubert, en évoquant une pensée du P. Noble :

« Sous la pression de l'amour, la connaissance fixe un au-delà à l'amour, un inexprimable qu'elle sait réel, au-delà à l'amour, un inexprimable qu'elle sait réel, elle se tient en haleine, incapable d'aller par la vision jusqu'à la réalité totale où l'entraîne spontanément cette curiosité fervente et insatiable de l'amour »... La volonté soutient et vivifie la foi (disons ici : la connaissance) parce que, par l'amour, elle plonge plus avant dans les réalités divines, parce qu'elle maintient l'esprit du croyant orienté vers un but dont il pourrait être tenté de s'écarter à cause des multiples illusions auxquelles dans le domaine du transcendant, la pauvre raison humaine est exposée. »

* *

II. — Donc, dans sa connaissance du Christ, Daniel-Rops se réclame de S. Thomas pour faire du miracle « l'objet » plutôt que « la preuve » de sa foi. Il se met à l'école de Pascal pour atteindre la présence du Christ par le cœur en passant par l'humanité du Sauveur.

1° Sur le premier point, nous pouvons, pour situer cette position, en regard de l'orthodoxie, renvoyer le lecteur à un article récent de *l'Ami*, et précisément à propos d'une étude sur Daniel-Rops : « *Les miracles de l'Ecriture sont-ils preuve ou objet de la foi* » ? (*Ami*, 1947, p. 792). Tout en analysant objectivement et avec bienveillance la thèse incriminée, nous avions conclu : « Il est possible qu'à l'heure actuelle certains esprits convaincus par l'histoire de l'Eglise elle-même de son origine divine et, par là, de la véracité des Evangiles, trouvent dans le *miracle moral* constitué par cette histoire [3] un signe de crédibilité suffisante pour accepter, par la foi, les miracles de l'Evangile. Ce qui n'est pas nier la valeur apologétique de ces miracles considérés dans leur réalité objective. »

Que prétend Daniel-Rops ?

Il assure que sa foi, à lui, ne s'appuie pas sur le miracle de la Transfiguration, sur les miracles accomplis par Jésus dans la tempête apaisée, les démons chassés, les morts ressuscités ou sur la perspective du Juge des temps derniers. Tous ces miracles, il y croit de tout son esprit, de toute son âme, mais ajoute-t-il, son cœur n'en est pas touché.

Evidemment, en cette affirmation, Daniel - Rops n'est pas d'accord avec S. Thomas, dont il semble ignorer la position apologétique. Mais il n'est pas nécessairement en désaccord avec la doctrine du concile du Vatican ou du serment antimoderniste. Rien dans son texte ne nous permet d'affirmer qu'il rejette comme signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne, signes appropriés à l'intelligence de tous, les miracles de l'Evangile. Il s'en tient, *en ce qui le concerne*, à un motif de crédibilité, celui que son cœur lui fait découvrir en Jésus. Et ce motif de crédibilité est l'humanité même de Jésus, si proche de la nôtre et cependant laissant transparaître sa nature conjointe.

Les motifs *internes* de crédibilité ne sont pas, dans des cas particuliers, rejetés par la théologie catholique. Tous finissent cependant par aboutir à la reconnaissance de la vérité objective de la religion [4].

2° Mais cette reconnaissance, sous peine de tomber dans un subjectivisme dangereux, doit finalement s'appuyer sur un motif externe de crédibilité. Notre correspondant a raison de le demander au nom même des exigences de l'acte de foi. Certes, Daniel-Rops professe la foi la plus pure en la divinité du Christ, aux miracles de l'Evangile à la transcendance surnaturelle du catholicisme. Il le dit, il l'affirme, et ses seuls ouvrages — qui ont fait déjà et feront encore tant de bien aux âmes — sont des témoins irrécusables de sa foi.

Mais — et c'est là le reproche que notre correspondant lui adresse — il semble bien ne s'appuyer que sur l'humanité du Christ. Une humanité si semblable à la nôtre, « que dans cette surnaturelle ressemblance tout l'espoir de notre humanité, en définitive repose ». Et c'est le cœur seul qui lui fait atteindre cette Présence du Christ-homme, où il découvre finalement l'Incarnation [5].

[3] On sait que le concile du Vatican, a formulé la doctrine suivante : « Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est, par elle-même, un grand et perpétuel motif de crédibilité en même temps qu'un témoignage irrécusable de sa divine mission. » Denz.-Bann., n. 1794.

[4] « Les retours à Dieu suivent des voies innombrables et l'on peut dire qu'il n'y a pas deux conversions semblables... Il y a autant de variétés d'états d'âmes qu'il y a de différence de culture et d'éducation, de traditions nationales ou provinciales ou familiales, qu'il y a de tempéraments. Quand les premières touches de la grâce se feront sentir, la même infinie diversité continuera, car les instruments et les langages de la grâce seront eux-mêmes très variés... A la diversité des actions correspond la diversité des réactions...

Si nous nous tournons vers la Religion qu'il s'agit d'accepter et vers le Catholicisme « qui en est la forme positive voulue et instituée par le Christ », nous y trouverons aussi le principe d'une infinie variété, qui expliquera la multiplicité des voies suivies par le pécheur repentant ou par l'infidèle qui abjure son erreur.

Dieu qui est l'objet de l'adoration prescrite par la Religion... est infiniment un... Toutes les qualités que nous pouvons concevoir et distinguer sont en lui comme dans leur réalité infinie et comme dans leur source. Ces qualités se manifestent depuis la création par les bienfaits d'une Providence continue et universelle. Aux vertus divines, dont les aspects et les nuances sont inépuisables, s'ajoutent les faits innombrables dont est composée l'histoire de cette Providence divine dans le monde.

Nous voici en présence de séductions infiniment nombreuses, dont chacune a son attirance. Et le Dieu un, et sa religion une, et le catholicisme un, peuvent se présenter aux âmes sous des angles très distincts et ajouter ainsi à la diversité. » (Mgr Chollet, *Quelques retours à la foi*, Paris, 1931, p. x-III).

[5] Daniel-Rops a expliqué comment la pensée pascalienne, la connaissance par le cœur s'est imposée à lui. Voir la plaquette, *Pascal et notre cœur* (F.-X. Le Roux, Strasbourg-Paris) magnifiquement illustrée par Madeleine Charmet-Ochsé, sous les directives personnelles de l'auteur. « Il n'y a rien à attendre d'un être jeune qui se sent à l'aise dans l'existence, et que l'injustice, le désordre et la misère ne révoltent pas ; — à commencer par l'injustice, le désordre et la misère qu'il découvre en soi. Mais comme elle est douloureuse, cette prise de conscience ! C'est à cette heure dramatique que Pascal m'a donné sa consolation...

C'est du cœur même de notre misère que Pascal nous saisit, au centre des contradictions qui nous déchirent. Pour qui a cru, jusqu'à l'absurde, qu'on pouvait être justifié par l'intelligence, que le seul fait d'être un témoin lucide de ses propres démarches les autorisaient quelles qu'elles fussent, l'impitoyable lucidité du grand Blaise est tout ensemble un jugement et une consolation... Le grain de vie que Pascal a semé en nous, c'est l'argument du cœur. Rien ne sera fait, tant que nous n'aurons pas dépassé le plan de nos discussions stériles, cédé à ce courant qui veut nous entraîner... Le consolateur que Pascal nous propose — qu'il nous impose, — ce n'est rien

« Tout le mystère du Christ est là... Et je ne pense pas désobéir aux plus sacrés principes de la théologie en disant que là est l'alpha et l'oméga de tout le christianisme et qu'à quiconque ce grand mystère serait sensible, tout le reste serait donné par surcroît. O Dieu fait homme, ô chair semblable à la nôtre, toi qui as respiré l'air que nous respirons, toi qui as accepté les plus humbles de nos servitudes, toi qui as aimé comme nous aimons, souffert comme nous souffrons, agonisé comme nous agoniserons, n'est-ce pas dans cette *surnaturelle ressemblance* que tout l'espoir de notre humanité, en définitive, repose ? »

« Surnaturelle ressemblance »... En ces deux mots que nous avons souligné, on peut trouver — insuffisamment exprimé, nous l'avouons, mais clairement indiqué — le motif externe de crédibilité donnant finalement à la foi de Daniel-Rops un solide point d'appui. Le miracle réclamé par notre consultant est là, ce miracle d'une humanité si semblable à la nôtre et cependant si transcendante qu'elle nous laisse apparaître la divinité. Voilà le signe de crédibilité, confusément entrevu, mais merveilleusement senti par Daniel-Rops.

« Qu'on ne vienne pas nous dire, ajoute-t-il en effet, qu'à tant insister sur son humanité, son immanence, je méconnais sa divinité, sa transcendance ; car c'est le même Seigneur, c'est la même nature humaine semblable à la nôtre qui, parfois, dans l'énergie d'un sentiment d'amour, laisse transparaître sa nature conjointe, sa nature divine et déchire à nos yeux le voile impénétrable... »

Ne l'accusons donc pas de naturalisme, de fidéisme, cet auteur si énergique dans sa protestation de foi au Christ Homme-Dieu. Ne lui demandons pas, en remémorant les traits du Christ de l'Evangile, de retrouver dans les écrits de l'âge apostolique les formules d'une christologie postérieure. Certes, comme tout bon chrétien, il voit Dieu en Jésus : « le Verbe s'est fait chair dit-il encore dans l'article publié par *La Croix*, et il a habité parmi nous ». Mais « Celui qu'il a suivi » précisément s'est fait homme afin que, grâce à cette humanité qui semble si loin de la divinité [6] et cependant lui est si intimement unie, nous « connaissions visiblement notre Dieu et soyens par lui entraînés à l'amour des réalités invisibles », *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* (préface de Noël).

* *

Note. — L'argument de l'humanité du Christ a été ainsi présenté : « Il faut que l'humanité la plus élevée défaille par quelque endroit. Il y a dans les âmes les plus remarquables toujours quelque lacune, quelque désaccord des facultés. Elles ont l'intelligence vive, mais sans persévérance ; l'imagination puissante, mais sans équilibre ; la sensibilité profonde, mais sans discernement. Ou bien elles ne possèdent la douceur qu'au détriment de l'énergie, la bonté qu'au détriment de la justice, la foi religieuse qu'au détriment du sens pratique, le sens pratique qu'au détriment de la générosité. Que sais-je encore ? Dieu y a creusé les abîmes les plus effrayants au pied des sommets les plus sublimes.

Rien de désaccord dans l'âme sainte de Jésus. Sa beauté morale se compose à un degré surhumain de *l'harmonie des rapports*. Il est doux et affable, compatissant et miséricordieux, sans molle complaisance. Il est fier sans orgueil, courageux sans témérité, héroïque sans ambition, prudent sans pusillanimité, patriote sans exclusivisme. Vous pouvez, l'Evangile en mains, vérifier toutes ces vertus que je ne fais qu'énumérer. Cherchez donc une beauté morale plus complète, une sainteté où l'harmonie des rapports brille davantage. Vous ne la trouverez pas. Jésus est l'homme idéal et réel. Ses vertus ont un naturel exquis et cependant dépassent les forces de la nature. S'il est Dieu, comme il le dit, ce chef d'œuvre s'explique...» (Mgr Tissier : *Le fait divin du Christ : le Saint*).

A. Michel.

moins que le Christ vivant et que nous pourrons aimer comme un homme... Qu'importe s'il n'y a pas en nous cette force plus puissante que toute logique, cette saisie impérieuse de tout notre être par un autre être en qui nous nous reconnaissons ? Et si cette force existe, si cette saisie s'opère, tous les arguments sont annihilés, dès l'instant qu'ils s'avisent d'être contraires. »

[6] Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui... semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo (Phil., II, 5-7).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Certains confrères me semblent agir au confessionnal comme si les directives prudentielles données récemment par le Saint-Office supprimaient en pratique toute obligation, pour le confesseur, d'interroger le pénitent au sujet du 6e commandement, en particulier relativement à l'onanisme conjugal. Il me semble cependant que ni l'Encyclique *Casti connubii*, ni les instructions de la S. Pénitencerie n'autorisent une telle conduite.

L'*Ami* voudrait-il remettre sur le métier cette question épineuse et nous indiquer dans quel sens doit en être cherchée la solution pratique ?

R. — Il importe tout d'abord de donner le texte des documents romains que mentionne notre correspondant, c'est-à-dire, d'une part, une *réponse de la S. Pénitencerie* et un extrait de l'encyclique « *Casti Connubii* » de Pie XI, qui rappellent aux confesseurs et aux pasteurs d'âmes la grave obligation de parler pour combattre le vice de l'onanisme ; d'autre part les « *Normæ quædam de agendi ratione confessariorum circa VI decalogi præceptum* », édictées par le St-Office le 16 mai 1943 et envoyées aux Ordinaires (elles n'ont pas paru dans les *Acta*), qui recommandent prudence et discrétion quand il s'agit d'interroger ou d'instruire les pénitents au sujet du 6e commandement.

I. — *Réponse de la S. Pénitencerie du* 10 *mars* 1886

I. — Quando adest fundata suspicio, pœnitentem, qui de onanismo omnino silet, huic crimini esse addictum, num Confessario *liceat* a prudenti et discreta *interrogatione* abstinere, eo quod prævideat plures a bona fide exturbandos, multosque Sacramenta deserturos esse ? — Annon potius *teneatur* Confessarius prudenter ac discrete *interrogare* ?

II. — An confessarius, qui, sive ex spontanea confessione, sive ex prudenti interrogatione, cognoscit pœnitentem esse onanistam, *teneatur* illum de hujus peccati gravitate, æque ac de aliorum peccatorum mortalium, *monere* eumque (uti ait Rituale Romanum) paterna charitate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertiri, cum sufficientibus signis constet eumdem dolere de præterito, et habere propositum non amplius onanistice agendi ?

Sacra Pœnitentiaria, attento vitium infandum, de quo in casu, late invaluisse, ad proposita dubia respondendum censuit, prout respondet :

Ad I : Regulariter *negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam.

Ad II : *Affirmative*, juxta doctrinas probatorum Auctorum.

Cette réponse confirmait une réponse précédente du 14 décembre 1876 et fut corroborée par une réponse du 13 novembre 1901.

II. — *Extrait de l'Encyclique « Casti Connubii »* (*Acta Ap. Sed.*, 1930, p. 559)

« En vertu de Notre Suprême Autorité, dit très gravement Pie XI, et de la charge que Nous avons de toutes les âmes, Nous avertissons les prêtres qui sont attachés au ministère de la confession et tous ceux qui ont charge d'âmes, de ne point laisser dans l'erreur touchant cette grave loi de Dieu (défendant l'onanisme), les fidèles qui leur sont confiés, et bien plus encore de se prémunir eux-mêmes contre les fausses opinions de ce genre, et de ne pactiser en aucune façon avec elles. Si d'ailleurs un confesseur ou un pasteur des âmes — ce qu'à Dieu ne plaise ! — induisait en ces erreurs les fidèles qui lui sont confiés, ou si du moins, soit par une approbation, soit par *un silence calculé*, il les y confirmait, qu'il sache qu'il aura à rendre à Dieu le Juge Suprême, un compte sévère de sa prévarication ; qu'il considère comme lui étant adressées ces paroles du Christ : « Ce sont des aveugles et ils sont des guides d'aveugles ; or, si un aveugle conduit un aveugle, ils tombent tous les deux dans le fossé ».

III. — *Passages des* Normæ *du St-Office de* 1943, qui concernent plus spécialement les interrogations et monitions « *circa sextum* ».

« Il est en cette matière, par dessus tous les autres un danger qu'il ne faut pas minimiser : à savoir qu'en interrogeant et en instruisant les pénitents sur le 6e commandement, le confesseur ne le fasse pas avec la discrétion et la prudence exigées par la difficulté de la chose et par la sainteté du Sacrement, et qu'il aille au-delà de la mesure et du devoir de procurer l'intégrité de la confession et le bien des pénitents ; à savoir aussi que sa façon d'agir, surtout vis-à-vis des femmes, ne manque de la sainteté et de la gravité requises. Ces défauts blessent facilement les fidèles, donnent prise aux soupçons et peuvent même conduire à la profanation du Sacrement. Pour parer de tout son pouvoir à ce grave danger, la Suprême Congrégation du St-Office a jugé opportun de rappeler les normes suivantes auxquelles les confesseurs sont priés d'apporter une attention sérieuse... :

...De droit divin, le pénitent est tenu seulement de confesser tous et chacun des péchés graves commis après le Baptême, non encore remis directement par le pouvoir des clés, et dont il a conscience après un examen attentif. Il est tenu également de révéler au confesseur les circonstances qui changent l'espèce du péché, à condition toutefois qu'il ait eu connaissance de ces malices spécifiques au moment de la faute, et que par là même il les ait endossées. Le confesseur n'est donc tenu à questionner que sur ces seules choses, dans le cas où il peut raisonnablement soupçonner qu'elles ont été omises de bonne ou de mauvaise foi dans la confession ; et si parfois, il arrive qu'il faille reprendre par la base l'examen de certains pénitents, qu'en l'interrogeant, il ne sorte pas des limites d'une prudente conjecture, vu la condition du pénitent. Il faut donc omettre comme inutiles, déplaisantes, et, en pareilles matières, pleines de péril, les questions sur des péchés dont on ne peut soupçonner positivement et fermement le pénitent ; de même les questions sur des espèces de péchés qu'il est tout à fait invraisemblable qu'il ait commis ; sur des péchés matériels, à moins que le bien du pénitent ou le danger d'un mal commun à éloigner n'exigent ou ne conseillent une monition. »

Le St-Office rappelle ensuite que la crainte prudente qu'une interrogation soit cause d'un grave scandale ou d'un grave inconvénient, extrinsèque à la confession, pour le pénitent ou pour le confesseur, oblige à s'abstenir de cette interrogation. Puis il continue :

« Enfin, que dans ses interrogations, le confesseur procède avec précaution, commençant par des questions plus générales, et si c'est le cas, passant à des questions plus précises. Que celles-ci, cependant, soient toujours brèves, discrètes, décentes, évitant les expressions qui peuvent soit exciter l'imagination et les sens, soit offenser les oreilles pies.

Il ne faut pas moins de prudence et de gravité au confesseur lorsque exerçant son rôle de médecin et de maître, il avertit et instruit ses pénitents. Qu'il se souvienne d'une façon claire et absolue que c'est le soin des âmes et non des corps qui lui a été confié. Ce n'est donc pas à lui normalement de donner aux pénitents des conseils qui ressortissent à la médecine ou à l'hygiène ; qu'il évite donc tout ce qui pourrait causer étonnement ou scandale. Si des conseils de ce genre paraissent nécessaires, même pour la conscience, c'est à un homme compétent, droit, prudent et connaissant la doctrine morale qu'il revient de les donner, et c'est à lui que le pénitent sera adressé... De même que le confesseur ne s'avise pas, qu'il en soit prié ou non, d'instruire le pénitent « *de natura vel modo actus quo vita transmittitur* », et cela sous aucun prétexte et jamais. Quant à la formation morale et aux avis opportuns, qu'il les donne à ses pénitents en suivant l'enseignement des auteurs approuvés et cela avec prudence, décence, mesure sans outrepasser les besoins vrais du pénitent. Et il n'est pas inutile de faire remarquer que celui-ci agit d'une manière inconsidérée et ne s'acquitte pas comme il le faut de sa charge, qui paraît, dans ses questions et ses avis, presque uniquement préoccupé de ces péchés. » (Voir texte dans *Ami* 1947, p. 277 ; trad. franç. dans *Prêtre et Apôtre*, 15 févr. 1946).

Ainsi, deux séries de documents sont en présence. Dans la réponse de la S. Pénitencerie et dans « Casti Connubii », avec une précision et une force remarquables (spécialement dans la réponse de la S. Pénitencerie), avec une gravité et une solennité exceptionnelles (spécialement dans le passage cité de l'Encyclique), l'Eglise affirme l'obligation spéciale qui incombe aux confesseurs et pasteurs d'âmes d'interroger et d'instruire pénitents et fidèles sur le crime de l'onanisme. L'Instruction du St-Office rappelle les directives classiques de l'Eglise et des auteurs qualifiés qui exigent prudence et discrétion particulières, quand il s'agit d'interroger et d'instruire les fidèles « *circa sextum* ». Le St-Office ne prétend rien innover et déclare lui-même qu'il « rappelle » des normes importantes.

Y a-t-il contradiction entre ces documents ? Le dernier en date a-t-il rapporté les directives des premiers, d'ailleurs eux-mêmes récents ?

Avant d'analyser leur contenu, faisons deux remarques préliminaires importantes : 1° Il serait fort étonnant que les premiers documents, si précis et si graves, aient oublié ou négligé les règles classiques, que l'on pourrait qualifier de droit naturel, que remet en mémoire l'Instruction du St-Office ; 2° Si l'Eglise avait voulu, dans sa dernière intervention, abroger les directives précédentes ou simplement en diminuer la portée et la force, elle l'aurait fait d'une manière claire et explicite, en raison de leur autorité et solennité singulières et de leur importance pour le salut des âmes : en un tel domaine l'Eglise ne pourrait user d'équivoque. Or

le moins que l'on puisse dire, c'est que l'Instruction du St-Office ne contient aucune correction *explicite* des règles données précédemment au sujet de l'interrogation et de la monition concernant l'onanisme.

Par ailleurs, il n'y a, non plus, aucune contradiction *implicite* entre les documents en question. Les deux séries n'ont pas le même but. Les premiers textes rappellent aux confesseurs et pasteurs d'âmes un devoir grave que certains oubliaient ou négligeaient au grand dommage des âmes et de la société chrétienne. L'Instruction du St-Office veut attirer leur attention sur le devoir de prudence et de discrétion qui s'imposent en l'exercice bien réglé du zèle. Buts différents, d'où place différente de l'accent. Dans les premiers documents, l'accent est mis sur la *substance* même d'une obligation déterminée, sur le courage et le zèle nécessaire en l'accomplissement de cette obligation ; dans le plus récent, l'accent affecte la *manière* de remplir cette obligation et toute autre similaire, manière prudente et discrète. Mais en cela nulle contradiction. La S. Pénitencerie et Pie XI ne nient certes pas l'obligation de la prudence ; le St-Office ne méconnaît pas celle du courage et du zèle. Bien plus, l'analyse détaillée des textes que l'on voudrait opposer montre à l'évidence qu'ils sont en pleine concordance.

* *

S'agit-il, en effet, *de l'opportunité de l'interrogation et de la monition*, ce sont de part et d'autres les mêmes principes. Le St-Office rappelle que le confesseur est *tenu* d'interroger sur la matière nécessaire « dans le cas où il peut raisonnablement soupçonner qu'elle ait été omise de bonne ou de mauvaise foi dans la confession... ; qu'il *faut* parfois reprendre par la base l'examen de certains pénitents en les interrogeant, mais qu'alors on ne doit pas sortir des limites d'une prudente conjecture, vu la condition du pénitent ; qu'on doit omettre les questions sur des péchés dont on ne peut soupçonner positivement et fermement le pénitent. » Il met ainsi en garde contre deux excès ou plutôt contre le défaut et l'excès. « Interrogez, dit-il équivalemment, quand en restant dans les limites d'une prudente conjecture, vu la condition du pénitent, vous avez des raisons de soupçonner le pénitent d'être réticent, mais n'interrogez pas dans le cas contraire. » La Sacrée Pénitencerie n'avait pas parlé autrement en déclarant qu'il fallait interroger sur l'onanisme « *quando adest fundata suspicio*, pœnitentem, qui de onanismo omnino silet, huic crimini esse addictum ». C'est dire qu'il faut interroger en ce cas, mais seulement en ce cas : tout comme le St-Office.

La S. Pénitencerie affirme que régulièrement il faut interroger et avertir *même si l'on prévoit que l'on troublera la bonne foi de pénitents nombreux*, même si l'on prévoit que beaucoup s'éloigneront des Sacrements. Le St-Office dit, sans doute, qu'il faut s'abstenir d'interroger sur des péchés matériels (commis dans la bonne foi), mais avec cette réserve importante « à moins que le bien du pénitent ou *le danger d'un mal commun* n'exigent une monition ». Or c'est précisément pour éviter un grave mal commun que la S. Pénitencerie et Pie XI se montrent exigeants et, si l'on peut dire, saintement intransigeants. « *Attento vitium infandum, de quo in casu, late invaluisse* » répond la S. Pénitencerie. « En vertu de notre Suprême Autorité et de la charge que nous avons de toutes les âmes » proclame le Pape, en son solennel et sévère avertissement.

Le St-Office rappelle que les interrogations et les monitions concernant le 6e commandement, doivent être « brèves, discrètes, décentes, qu'on doit éviter les expressions qui peuvent, soit exciter l'imagination et les sens, soit offenser les oreilles pies ». La S. Pénitencerie, tout en affirmant le devoir d'interroger et d'instruire, demandait de le faire « *prudenter et discrete* ».

Tout concorde donc. Il y a complément, ou plutôt synthèse parfaite de deux aspects complémentaires : il n'y a pas l'ombre d'une opposition. Méritent donc d'être très gravement blâmés, *tout à la fois*, et les confesseurs qui, sous prétexte de prudence, mais au fond plus ou moins victimes de la lâcheté et du respect humain, refusent de se charger de ce que l'on a appelé « *crux confessariorum* », en se taisant alors qu'il faut parler ; et ceux qui, sous prétexte de zèle, et peut-être parfois imprudemment, négligent les précautions qu'exigent la sainteté du Sacrement et le grave devoir de ne pas convertir un instrument de salut en une cause de scandale.

Notre consultant a donc raison de s'étonner de la conduite des confesseur qui prétendent s'autoriser des directives prudentielles du St-Office pour éluder l'obligation d'interroger et d'avertir, quand il le faut, au sujet du 6e commandement, et spécialement de l'onanisme conjugal. Nous ne pouvons, en effet, arriver à comprendre comment, devant la précision, la netteté, l'autorité et la solennité des documents que nous avons cités, les auteurs, par ailleurs si estimables, du livre *France, pays de Mission ?* ont pu écrire les lignes suivantes :

« Dans le milieu paroissial, il y a le noyau des fervents, le milieu proprement dit, et enfin sa « frange » de fidèles qui font au moins leur devoir pascal : il est évident que dans les grandes villes nous n'interrogeons pas ces derniers au sujet de l'onanisme conjugal ; nous savons bien que les neuf dixièmes de ceux qui se trouvent dans l'occasion de le pratiquer le pratiquent, mais pour ces gens sans générosité, nous tolérons, en fait (et pourquoi le nier ?) une morale incomplète et cela sans grand espoir d'amendement. » (P. 97, 98).

Devant un texte si étonnant, pour ne pas employer d'expression plus forte, en opposition si formelle avec les ordres de l'Eglise et spécialement l'avertissement très grave de Pie XI, nous ne pouvons que reprendre les réflexions suivantes du R. P. Ricaud en son livre « *La vie est sacrée* » (Desclée, de Brouwer) [1].

« Je me permets de demander d'abord : comment cette attitude du confesseur peut-elle cadrer avec la loi de l'Eglise ? — Comment pourrait-on avoir un « espoir d'amendement » grand ou petit, au sujet d'un péché sur lequel on fait silence ? — Je demande ensuite : qu'a-t-on gagné ainsi ? A quoi a-t-on abouti avec cette pratique ?

[1] L'*Ami* a déjà recommandé spécialement cet excellent ouvrage (1948, p. 447). On y trouvera une étude claire, fouillée, vivante et pratique des principes et des applications casuistiques concernant le respect de la vie humaine avant la naissance. On peut cependant ne pas toujours être d'accord avec l'auteur, sur certaines solutions sévères qu'il adopte en des questions controversées.

Où est la plus value obtenue au total par cette « indulgence » ? Qu'on nous montre comment en ne suivant pas l'ordre formel de l'Eglise, on a vraiment procuré un bien au peuple chrétien ? Là est la question. Le but n'est pas d'avoir coûte que coûte du monde à l'église, ni même de totaliser un nombre matériel impressionnant de communions pascales. Le but est que les hommes aient *en eux* la vie chrétienne et qu'ils l'aient de plus en plus abondante. Ne pas interroger, ne pas instruire, sous prétexte que l'intéressé est dans l'ignorance et qu'il en profite paraît une gageure. Faut-il donc attendre que les hommes soient conscients de la loi naturelle et la pratiquent pour la leur enseigner ou la leur rappeler ? Quand ils étudient et dénoncent dans leurs encycliques les grands fléaux et les fausses doctrines qui décomposent le monde, les Papes concluent invariablement que le premier et nécessaire remède à tout cela ne se trouve que dans un retour, privé et public, à la pratique chrétienne. Je ne m'explique pas comment on espère relever la pratique chrétienne du mariage en tolérant — malgré l'Eglise — une « morale incomplète » sur ce point. Est-il téméraire de dire que l'une des raisons, peut-être la plus forte, de l'affaissement particulièrement constatable depuis un demi-siècle dans le domaine de l'indissolubilité et de la fécondité du mariage réside précisément dans ce fait qu'on ne l'a pas prêché à temps et à contre temps ?... Laisser les gens dans l'ignorance, c'est hâter de ses propres mains la décomposition du monde. »

L'auteur montre ensuite par des exemples comment « la contre épreuve est manifeste ». Et il ajoute : « Ceux qui ont pu examiner de près la vie d'une communauté chrétienne seront unanimes à dire que l'observation de cette loi naturelle est d'une densité telle et met tant de vertus en jeu qu'elle est un gage certain d'un renouveau paroissial d'une ampleur imprévisible. Dieu bénit d'une manière inouïe la fidélité sur ce point » (P. 211 et s.).

Dans quel sens doit être cherchée la solution *pratique* de la question qui nous occupe ? Après ce que nous avons dit, il est facile de répondre que dans la pratique on doit allier courage et prudence remplir la substance de l'obligation et garder la manière convenable de l'accomplir.

Notre intention n'est pas, d'ailleurs, d'entrer ici en des détails. Nous renvoyons pour la pastorale « practico-pratique » de ce sujet, au Traité si justement apprécié du *Mariage*, de Mgr Martin (Rennes), n° 126 et s., ou à l'ouvrage de M. le chanoine Chanson, *Pour mieux confesser*, dont nous avons dit récemment dans l'*Ami* (1949, p. 60) tout le bien que nous pensons [2]. Nous nous bornerons à donner quelques directives conformes aux documents romains, en les groupant autour de deux questions : Qui interroger ? Comment interroger ?

1° *Qui interroger ?* — Les pénitents pour lesquels il y a une « *fundata suspicio* » qu'ils s'adonnent à l'onanisme, ceux que le confesseur peut soupçonner « sans sortir des limites d'une prudente conjecture étant donnée la condition des pénitents ». Pour en juger pratiquement, on se fondera sur la manière de se confesser, sur la manière de vivre et les circonstances de vie que le confesseur connaît par la confession ou par ailleurs. Il ne sera donc pas obligatoire, ni d'ordinaire opportun, d'interroger à ce sujet des pénitents habituels que l'on sait fidèles à la loi de Dieu en ce domaine, des pénitents qui se confessent avec soin, surtout s'ils se confessent fréquemment qui ont de nombreux enfants et par ailleurs vivent chrétiennement. Encore y a-t-il manière de comprendre ces conseils de réserve. Il est des circonstances, comme le temps des Pâques, une mission, une retraite, où, même avec des pénitents habituels, il pourra être bon de donner, avec discrétion et tact, à une conscience peut-être plus ou moins embarrassée et troublée qui n'a pas osé ou n'a pas su s'accuser jusque là, l'occasion de se découvrir et de se libérer. Bien plus, nous pensons, avec M. Kuppens, dans la *Revue ecclésiastique de Liège* (novembre 1948, p. 403), qu'il n'y a pas, habituellement, d'inconvénient et qu'il y a souvent avantage, à poser, même auprès de pénitents qui ne sont pas spécialement suspects, des questions générales qui ne peuvent ni troubler, ni froisser parmi celles que nous proposerons plus loin (du moins les plus générales).

Il faut d'ailleurs le reconnaître : aujourd'hui, en la plupart des contrées, « *attento vitium infandum, de quo in casu, late invaluisse* » et, en raison de la débilité de la foi ou au moins de l'esprit de foi, de l'ambiance immorale et des difficultés où se trouvent plongés tant de chrétiens, il y a souvent « *fundata suspicio* » que demande le St-Office, et par conséquent obligation d'interroger. Ce devoir se fera spécialement pressant, quand on a affaire à des pénitents qui vivent peu chrétiennement, d'une manière mondaine, dans le sens péjoratif de ce mot, qui se confessent d'une façon plus ou moins désinvolte, réticente, imparfaite, qui, par leur confession, manifestent leur propension à la luxure, qui sont « *rudes* » ou ignorants, qui se confessent rarement...

Le confesseur devra interroger, pour obéir aux prescriptions formelles de l'Eglise, même s'il craint de troubler la bonne foi des pénitents, même s'il redoute que son intervention ne les éloigne des Sacrements. Le bien commun l'emporte sur le bien privé des pénitents. D'ailleurs la bonne foi, du moins la pleine bonne foi bien tranquille, n'existe guère en ce domaine : les époux savent bien d'ordinaire que leurs procédés antinaturels constituent un désordre. En des cas exceptionnels, cependant, le confesseur pourra se taire, du moins provisoirement. Cela pourra être le cas où il s'agit d'un pénitent qui, de pleine bonne foi, pense que l'onanisme est permis, ou du moins n'est pas gravement défendu, parce qu'il est certain ou à peu près qu'une nouvelle naissance causerait la mort de la mère : on pourrait alors ne pas éclairer trop brutalement une conscience encore mal préparée à recevoir la vérité et la disposer peu à peu aux sacrifices nécessaires. De même, on pourrait se taire provisoirement si le pénitent pratiquait l'onanisme de bonne foi, *uniquement* en raison de circonstances qui lui paraîtraient le légitimer, et qui doivent cesser en peu de temps. Encore faut-il en ces cas, qui répétons-le, ne peuvent qu'être très exceptionnels, que le silence ne passe pas pour une approbation positive ou ne cause pas de scandale.

2° *Comment interroger?* — Au moins pour com-

[2] Cet ouvrage connaît un succès mérité. La 2e édition vient de paraître (Brunet, Arras). En cette nouvelle édition, l'auteur a bien voulu tenir compte des remarques de détail que nous avions cru devoir faire en notre recension, particulièrement en ce qui concerne la licéité de certains « actes imparfaits » entre époux (n° 724) ; aux détenteurs de la première édition qui le lui demanderont, il enverra une feuille reproduisant le texte nouveau de ce numéro. Signalons aussi, à cette occasion, que M. Chanson, dès la première édition (n° 4), avait aimablement recommandé la « lecture attentive de l'*Ami du Clergé* » comme un bon moyen, pour le confesseur, d'entretenir sa science de la morale.

mencer (ce qui ne veut pas dire en commençant les interrogations) il faut user de questions assez générales pour ne pas troubler ni froisser, comme nous l'avons dit, assez claires cependant, pour ne pas prêter à équivoque. Se contenter, par exemple, de demander si « on a été fidèle aux obligations du mariage », si « on s'est comporté en chrétien dans le mariage », pourrait, parfois du moins, être compris comme ayant rapport aux obligations de fidélité, et non à celles de fécondité et de pureté. Les Evêques belges proposaient celle-ci en leur Instruction de 1909 : « Vous conformez-vous à la volonté divine, en ce qui concerne la génération et le nombre des enfants ? » (un des avantages de cette formule est de proposer la chose d'une manière positive, sous l'aspect de la vertu plutôt que sous celui du mal à éviter). On pourrait demander aussi : « En vos relations intimes du mariage, avez-vous respecté la sainteté du mariage ? » — Et si la réponse est négative ou hésitante, on pourra faire préciser en demandant : « Avez-vous privé, par votre faute, l'usage du mariage de sa puissance de transmettre la vie ? » ou « Avez-vous pris des moyens défendus par la Loi de Dieu pour empêcher l'efficacité de l'usage du mariage, avez-vous respecté la sainteté du mariage ? »

Ce qu'il faut éviter absolument ce sont les questions brutales trop crues, excitant l'imagination même sous prétexte que l'on sera mieux compris dans les milieux populaires qui usent eux-mêmes de telles expressions. On n'aboutirait qu'à scandaliser.

Ultérieurement, il y a lieu souvent de procéder à d'autres interrogations qui permettront au confesseur de juger de la culpabilité du pénitent, d'éclairer la conscience de celui-ci et de lui donner les conseils appropriés. Ces interrogations, à la fois précises et discrètes, tendront tout d'abord : à découvrir si le pénitent est auteur principal ou simplement complice ; s'il est complice formel, c'est-à-dire d'accord avec le conjoint, ou seulement matériel, c'est-à-dire subissant plus ou moins le desordre commis par l'autre partie. En ce dernier cas, on sait combien il importe de distinguer, pour juger de la culpabilité de la coopération et du degré de résistance à opposer, si l'acte auquel est donné la coopération est vicié dès le début (par l'usage du condom, du pseudo-vagin ou du pessaire [3]) ou non (si le mari interrompt l'acte indûment, ou si l'épouse recourt après l'acte à des lotions défendues). On pourrait demander, par exemple : « Pour votre part, faites-vous quelque chose de mal, avant ou après l'acte conjugal ? » — « Etes-vous d'accord avec votre conjoint pour commettre le mal ? » — « L'encouragez-vous par vos plaintes au sujet d'une nouvelle naissance ? » — Et si l'époux ou l'épouse paraissent ne pas être auteurs principaux ou coopérateurs formels on pourra demander : « L'acte conjugal était-il vicié, mauvais dès le début, ou ne l'est-il devenu que dans la suite par le fait de votre conjoint ? » afin de pouvoir donner les directives appropriées.

Il sera bon aussi de se rendre compte si le pénitent, auteur principal ou coopérateur formel, se trouve *dans une occasion nécessaire ou dans une occasion libre*, c'est-à-dire s'il a une raison sérieuse d'éviter une nouvelle naissance, ou si, au contraire, il n'en a pas. Certes, aucune raison, pas même le danger de mort pour la mère, ne peut légitimer les pratiques onanistes intrinsèquement mauvaises. Mais on se rappellera qu'une raison proportionnée peut rendre licite l'usage de la continence périodique selon la méthode Ogino. S'il est interrogé et surtout s'il y a là un dernier remède contre l'onanisme, le confesseur pourra insinuer ce palliatif avec précaution, sans d'ailleurs en présenter l'efficacité comme infaillible. Il ne devra jamais en exposer la technique, mais renvoyer à un médecin catholique et compétent ou à un livre sérieux [4]. Le confesseur pourra aussi, à l'occasion, instruire les pénitents sur la licéité des actes imparfaits, comme compensation légitime, sous les conditions données par les auteurs. Il le fera, bien entendu, avec le plus grand tact. Enfin seront souvent nécessaires des interrogations sur la durée de l'habitude sur les efforts apportés pour se corriger, sur la sincérité et la contrition des confessions précédentes.

Ce n'est pas d'ailleurs seulement le confesseur, mais aussi le pasteur d'âmes qui doit instruire et former la conscience des fidèles sur le sujet qui nous intéresse. Pie XI le rappelle formellement. Les cercles d'étude spécialisés s'adressant à des fiancés ou à des époux chrétiens, peuvent donner l'occasion de cette formation importante, en permettant de parler d'une manière claire mais très chaste de l'usage ordonné du mariage. De même, dans l'enquête préparatoire au mariage, il faut, comme le demande l'Eglise, instruire les fiancés de tous leurs devoirs conjugaux [5]. On pourrait utilement lire avec les fiancés quelque brochure approuvée, ou, si on croit que cela est préférable, donner ces brochures à lire, en attirant l'attention des intéressés sur le sérieux et la gravité de la question. Nous signalons en particulier *Le Guide du mariage* de Van Agt (Chez l'auteur, 1, rue Berthelot, Lille) et *C'est décidé... nous nous marions...* (Chez Mlle du Jeu, 43, rue Chabot-Charny, Dijon), tous les deux fort pratiques pour aider le prêtre à remplir son devoir conformément à l'instruction « *Sacrosanctum* » [6]. Nous signalons que les curés suisses sont obligés de lire aux fiancés une instruction sur les

[3] Contrairement à Chanson, n° 753, et à Martin, n° 131, nous croyons avec Vermeersch (*Periodica*, 1926, p. 65) et avec Creusen (*Nouvelle Revue Théologique*, mai 1933, p. 409) que l'opinion d'après laquelle l'usage du pessaire ne vicierait pas l'acte dès le début ne paraît pas présenter de probabilité sérieuse, ni extrinsèque, ni intrinsèque.

[4] Par exemple : *Les problèmes de la natalité au foyer*, par Cl. Duval-Aumont, 6e édition (Casterman, Paris,).

[5] Ce n'est pas le rôle du confesseur de faire cette « instruction pré-matrimoniale ». Cependant, si des fiancés ou des époux l'interrogent à ce sujet, ou s'il s'aperçoit qu'ils ont besoin d'être éclairés, il s'en tiendra à l'énoncé des grands principes qui régissent la matière : 1° Est permis tout ce qui peut être ordonné à la génération ou à une fin honnête, par exemple « *ad amorem fovendum* » ; 2° est gravement défendu, ce qui est opposé à la génération ou ce qui expose les époux ou l'enfant à un grave danger ; 3° est péché véniel ce qui, sans être opposé à la génération, ne se légitime par aucune fin honnête et est accompli pour le seul plaisir.

[6] On pourra indiquer aussi et recommander S. François de Sales, *Introduction à la Vie dévote* (III, 38-39, en éditions complètes) ; Mgr Grente : *Le Mariage* (Brochure à l'église) ; Plus, *Face au Mariage*, *la Chasteté dans le Mariage* ; Vermeersch, *Catéchisme du mariage* ; Dermine, *La Doctrine du Mariage chrétien* ; et bien entendu une traduction de *Casti Connubii*.

obligations du mariage : elle est très claire et, cela va de soi, très prudente en ses expressions. Voici le passage qui a rapport à la question présente :

« Lorsqu'il créa nos premiers parents, Dieu voulut la conservation et la propagation du genre humain : c'est donc principalement pour fonder une famille et pour avoir des enfants que les époux s'unissent par le mariage. Dès lors, les rapports conjugaux nécessaires à la procréation des enfants, sont permis aux personnes mariées, à condition qu'elles agissent avec une bonne intention et suivant les lois de la nature. L'intention est bonne quand les époux ont pour but, soit de donner naissance à des enfants, soit de rendre mutuellement le devoir conjugal légitimement demandé, soit de se témoigner réciproquement leur affection. Cela reste vrai, même si, pour certaines raisons particulières, la conception ne devait pas avoir lieu, pourvu cependant que les lois de la nature soient toujours respectées...

D'après le plan de Dieu, l'acte conjugal est doué de fécondité ; nul ne peut donc jamais en empêcher l'efficacité volontairement par des moyens contraires à la nature. Voilà pourquoi les époux qui recourent à des pratiques honteuses destinées à le rendre stérile, sont tous les deux coupables d'une faute grave s'ils se mettent d'accord pour agir ainsi. L'Ecriture Sainte et l'expérience nous enseignent que Dieu punit sévèrement, parfois même en ce monde, l'abus du mariage et la limitation coupable des naissances. Ayez donc soin de fermer l'oreille aux mauvais conseils des faux amis ou des livres pervers, qui sacrifient la famille à l'égoïsme et aux passions mauvaises... »

L'Instruction se termine par ce conseil :

« S'il vous survenait au sujet des devoirs des époux quelque doute, vous pourriez toujours consulter votre confesseur. »

Faut-il parler de ce point de morale en chaire ? Certes le mélange de l'auditoire, la présence de jeunes, rend la chose délicate. Et pourtant, il est difficile de taire complètement, dans l'exposé méthodique de la doctrine et de la morale chrétiennes ce chapitre particulièrement important. Il y a manière de le faire. Nous nous permettons de citer un passage d'une lettre pastorale de S. E. Mgr Grente, archevêque-évêque du Mans, lue en toutes les chaires de son diocèse. Les choses sont présentées clairement et nettement en s'inspirant de l'Encyclique *Casti Connubii*. Mais, on pourra le constater, avec la réserve qui s'impose devant un auditoire mêlé [7].

« La mémorable encyclique de Pie XI, *Casti Connubii*, a condamné d'autres ennemis du mariage : ceux qui s'opposent à sa fin. Quel est le premier devoir imposé par Dieu aux époux ? le premier bien qu'il leur a offert ? Engendrer, accepter, élever des enfants : « Croissez, multipliez-vous, remplissez la terre »... La volonté chez les époux, de transmettre la vie, est tellement essentielle, que si l'un ou l'autre, à plus forte raison, si tous les deux l'excluaient de leur contrat, celui-ci serait nul... Par conséquent, enseigne Pie XI avec toute la Tradition de l'Eglise, « ceux qui s'appliquent délibérément à enlever au mariage sa force et son efficacité, agissent contre la nature et font une chose intrinsèquement déshonnête ». L'Ecriture l'avait déjà proclamée « abominable », exécrée par Dieu. Aucune raison ne la peut excuser, ni les difficultés de l'existence, ni les soucis de l'éducation des enfants, ni la maladie, ni même la crainte de la mort. « Tout usage du mariage, privé par l'artifice des hommes de sa puissance d'engendrer, offense gravement la loi de Dieu et la loi naturelle. »

Que cette courageuse revendication des droits de Dieu sur le mariage contraste avec les réticences et les demi-concessions des évêques anglicans, qui, en août 1930, à Londres, abandonnèrent la rigidité de la loi chrétienne de vingt siècles et laissèrent possible la limitation des naissances !... Elle prouvait que Pierre, selon la promesse du Sauveur, continue d'affermir ses frères.

Toutefois, il y a des degrés dans la culpabilité conjugale, comme en toute faute, suivant la part de responsabilité personnelle. « L'époux, dit Pie XI, qui ne veut pas la perversion, en reste innocent, pourvu qu'il ne néglige pas de dissuader et d'éloigner du péché son conjoint »... Pour des raisons de santé, de charges de famille, ou pour le louable motif d'une vie plus pure, des époux peuvent se décider, d'un mutuel accord, à garder la continence... Mais ils sont sans excuse, ceux qui refusent ou mesurent parcimonieusement la paternité, égoïstes affamés de jouissances, loin de toute responsabilité, de toute gêne, tristes gens, inutiles à la patrie et scandaleux pour leurs frères, voués aux rigueurs de la justice de Dieu.

D'autres essaient de justifier leur abstention, biaisent avec leur conscience, en parlant de prudence et d'économie. Ne faut-il pas, disent-ils, adapter le nombre de ses enfants à sa fortune ? N'est-ce pas un fardeau excessif que l'éducation de plusieurs ?

Ces prétextes, trop vite acceptés par la faiblesse, trouvent un appui dans l'entourage. Que d'aïeuls, imprudemment ou de parti-pris se récrient, devant l'accroissement des naissances, comme en face d'une catastrophe ! Que de personnes profitent de la souffrance ou du danger d'une naissance difficile, pour en déconseiller le retour ! Que de railleries déplacées ! que de sourires réprobateurs ! Alors qu'il faudrait féliciter les jeunes mères et les encourager à la vaillance, on s'applique à préparer leur défaite.

L'Eglise condamne, au nom de Dieu, les coupables et les complices. Tertullien n'hésite pas à prononcer le mot d'homicide : « C'est tuer, dit-il, que d'empêcher de naître ». Ces péchés, d'ailleurs, constituent le péché d'habitude, qui, plus il se répète, plus il obscurcit et endurcit l'âme étouffant en elle le sentiment du devoir. Bientôt établie dans l'aveuglement et la tranquillité du mal, elle ne connaît plus le remords. »

C'est pour éviter de tels aveuglements et combattre de si pernicieuses corruptions, que les confesseurs et les pasteurs, dociles à toutes les directives de l'Eglise en la matière, sauront allier, dans la lutte contre le péché d'onanisme, courage et prudence, zèle et discrétion, répondant ainsi à leur sublime vocation d'être la lumière du monde et le sel de la terre. J. L.

Q. — On lit dans l'ouvrage du P. Martindale, S. J., « *Saint Louis de Gonzague et la Renaissance italienne* » (Edit. Xavier Mappus, Le Puy), à la page 326 : « Quant à ses confesseurs, surtout le P. Bellarmin, considérant, *suivant l'usage du temps*, qu'ils avaient le droit de parler au moins des vertus de leurs pénitents après leur mort, ils confirmèrent l'opinion courante qu'entre autres grâces de Dieu, Louis avait reçu celle de garder intacte l'innocence de son baptême. »

L'usage du temps est-il en accord avec le secret de la confession ?

Qu'en est-il actuellement ?

R. — Le fait cité par le P. Martindale est par-

[7] Cette lettre pastorale a été reproduite dans l'ouvrage de Mgr Grente, *Les Sacrements* (Bonne Presse). On peut également la demander en brochure à l'Œuvre de la Brochure à l'église

faitement exact. Le P. Vergilio Cepari, contemporain et ami de S. Louis de Gonzague et qui écrivit la première Vie du saint, composa un *Directorium Canonizationis Sanctorum.* Il y parle des confesseurs, appelés à témoigner dans les causes de béatification et de canonisation de leurs pénitents et il dit expressément : « In causa B. Aloysii Gonzaguæ fuit admissus Ill. card. Bellarminus qui ejus confessor fuerat ». (Pars II, art. 7, n° 4).

Quel fut le sens de ce témoignage, nous le savons par S. Robert Bellarmin lui-même. En 1608, au jour anniversaire de la mort de S. Louis de Gonzague, le saint cardinal prononça un discours (imprimé et édité à Milan, en 1620). Il y déclare : « In tertia specie quæ est obedientia in charitate fundata, maxime Beati Aloysii virtus adparuit ; nam primum mandatis Dei et Ecclesiæ toto vitæ tempore ita exacte paruit, *ut judicio Confessariorum qui ejus generales confessiones audierunt, quorum unus ego sum, nunquam lethale crimen admiserit.* » Ainsi non seulement Bellarmin, mais les autres confesseurs de S. Louis de Gonzague, se crurent autorisés à déclarer que leur pénitent n'avait jamais commis de péché mortel.

Cette façon de parler était admise et nul n'aurait songé à incriminer les confesseurs rendant ainsi témoignage aux vertus de leurs pénitents. Et cela d'autant moins que l'Eglise elle-même faisait à l'occasion officiellement appel à ce témoignage des confesseurs. Le P. Vergilio Cepari, à l'endroit même où il parle du témoignage apporté par S. Bellarmin à S. Louis de Gonzague, cite un autre exemple non moins probant : « Confessarius quoque canonizandi admittitur ad testificandum. Sic in causa Joannis Berchmans, S. J., fuimus admissi tres qui ejus confessiones exceperamus, P. Joannes Baptista Cevottus, P. Thomas Massutius, qui fuerunt ejus confessarii ordinarii, et ego, qui, dum essem Rector Collegii nostri Romani, singulis sex mensibus ejus confessiones generales sex mensium audivi. » (*Loc. cit.*).

Dans son traité *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Benoît XIV a tout un chapitre (liv. III, ch. VII), « *De Confessariis et Medicis quorum attestationes excipiuntur, in judicio Beatificationis et Canonizationis* », pour traiter la question qui nous occupe. Et avant de citer de nombreux procès de canonisation où fut invoqué officiellement le témoignage du confesseur, notamment celui de S. Louis, pour lequel Grégoire X demanda à Godefroy, confesseur du monarque, de lui envoyer une relation détaillée de tout ce qu'il connaissait sur la conduite secrète du roi, Benoît XIV établit pourquoi et comment ces attestations des confesseurs sont conciliables avec le secret sacramentel :

« Sacerdos confessarius revelare prohibetur, quæ in confessione audivit, jure divino, naturali et ecclesiastico. Sigillum autem sacramentale omnia comprehendit, quorum detectione sacramentalis confessio fidelibus odiosa redderetur, uti communiter docent theologi... De virtutibus vero, revelationibus et similibus gratiis, quas in confessione Pœnitens manifestat, dubitatur an sub sigillo Confessionis comprehensæ sint. Nonnulli scilicet negando respondent, cum non sint peccata nec materia confessionis. Alii porro rectius distinguunt. Si enim aperiantur confessario ut integrum conscientiæ statum dignoscat, tunc utique non pertinent ad materiam confessionis nec ad sigillum, sed, ad summum, ad secretum naturale. Secus autem se habet res, cum earum rerum fit in confessione expositio ad melius declarandum peccatum, puta ingratitudinem erga Deum post hæc et illa dona et beneficia ab eo recepta... Cum enim ex dictis, virtutes, revelationes et similia dona Dei, per se loquendo non sint materia sigilli sacramentalis, sed naturalis, deficientibus circumstantiis quæ eas faciunt sub sigillo sacramentali comprehendi, post obitum pœnitentis a confessariis passim manifestantur, quod utique fieri non posset nec deberet, si revelationes, virtutes et alia similia dona fuissent manifesta modo supra exposito, pro qualitate peccati clarius exponenda... His cohærenter sæpe continguit, ut in causis beatificationis, confessarii testimonium reddant de conscientiæ puritate Servi Dei, de ejus immunitate a peccatis tum mortalibus tum venialibus et de revelationibus, visionibus et aliis gratiis gratis datis quas in excipiendis Servi Dei confessionibus cognoverunt. » (*De Serv. Dei Beat. et Beat. Canonizatione*, lib. III, cap. C, p. 56).

De ce texte, il ressort : 1° que l'usage en vertu duquel un confesseur pouvait publiquement témoigner des vertus de son pénitent, et notamment, qu'il n'avait jamais commis de péché mortel, existait et était considéré comme légitime par l'Eglise qui acceptait de semblables attestations au cours des procès de béatification ; 2° que cette pratique ne viole nullement le secret de la confession, car s'il y avait eu désaccord, jamais l'Eglise ne l'eut tolérée.

Les grâces extraordinaires, révélées par le pénitent à son confesseur, ne peuvent tomber sous le secret de la confession qu'indirectement, et uniquement dans le cas ou leur manifestation aurait fait corps avec l'accusation sacramentelle parce que jointes à l'aveu d'un péché. Mais, en général, ces manifestations concernent beaucoup plus la direction que la confession. Le pénitent fait connaître ces dons surnaturels afin de mieux exposer l'état de son âme et recevoir les conseils utiles pour répondre plus parfaitement aux faveurs divines. Le confesseur se trouve alors tenu, non par le *sigillum* sacramentel, mais uniquement par la loi de discrétion naturelle qu'impose toute confidence intime, surtout d'ordre religieux. C'est pourquoi on ne peut pas parler de violation du secret sacramentel si, après la mort de son pénitent, le confesseur fait connaître pour la gloire de Dieu et l'édification des fidèles, les dons et faveurs extraordinaires dont celui-ci a été favorisé. Il en est ainsi, à fortiori, s'il se contente d'affirmer que son pénitent n'a jamais commis de péché mortel.

Tel était l'état de la question au temps de S. Louis de Gonzague. Mais qu'en est-il actuellement ?

Ce qui n'était pas contraire au secret de la confession aux XVI^e ou au XVII^e siècle ne le sera pas d'avantage au XX^e. Ce qui était légitime alors le reste aujourd'hui. Tous les auteurs modernes s'en tiennent encore à la distinction exposée par Benoît XIV et que S. Alphonse enregistre en ces termes : « Si virtutes et revelationes manifestantur in confessione ut status animæ confessario innotescat (non cadunt sub sigillo) ; secus vero si dicantur ad explicandum aliquem defectum vel propriam ingratitudinem erga Deum. » (*Theol. mor.*, lib. VI, tract. IV, n° 641). Les auteurs les plus récents, tel Cappello (*De Pœnitentia*, n° 601), Aertnys-Damen (*Theol. Mor.*, t. II, n° 401), Sebastiani (*Summarium Theol. mor.*, n° 494), Marc-Gestermann (*Institutiones Morales*, t. II, n° 1864, 2°) enseignent tous la même doctrine et presque dans les mêmes termes. Donc rien de changé, ***au moins dans la doctrine.***

Par contre, *dans la pratique*, il faut reconnaître que l'*usage* ancien a presque complètement disparu, et non pas parce que les saints Louis de Gonzague sont peut-être moins nombreux de nos jours. Il y a à cela d'autres raisons.

La première est celle que signalait déjà Jean Gerson, *De Examine Doctrinarum* (Pars II, consid. 3) : « Sunt confessores qui de nonnullis quos vel quas audiunt, verba faciunt in bonum : « Oh quam pura mens ! quam integra ! quam sine peccato mortali ! » Non advertentes qui taliter agunt, se per indirectum, culpare reliquos confitentes eis, quos non ita prædicant. » — Il ne faut pas exagérer la crainte que louer la vertu d'un pénitent, c'est incriminer indirectement les autres. Cependant tout danger n'est pas exclu et c'est pourquoi les moralistes déconseillent cette façon de faire. Ainsi Aertnys-Damen énumère, parmi les cas ou le confesseur s'expose à violer le *sigillum* : « Si unum pœnitentem præ cæteris quos eodem tempore audivit, nimium laudet ; quia alii inde facile in suspicionem culpæ mortalis adducuntur. » (*Theol. mor.*, t. II, n° 463, 3°)

Il y a d'autres raisons encore plus déterminantes qui tendent à faire pratiquement disparaître cet usage *du secret sacramentel*, parce qu'inopportun à notre époque. L'esprit de foi a tellement baissé chez un grand nombre de fidèles et, chez beaucoup, le respect de la confession est ébranlé par les sarcasmes de l'impiété qui présente la confession comme une invention faite par les prêtres dans un but de domination et d'oppression des consciences que l'Eglise a jugé opportun de renforcer ses prescriptions relatives au *sigillum*. Depuis le IVe Concile de Latran (1215) il existait des peines très sévères contre les violateurs éventuels du *sigillum* ; mais toutes ces peines étaient *ferendæ sententiæ*. Le Code a introduit dans la législation ecclésiastique une nouvelle peine plus sévère que les précédentes et encourue *ipso facto* par quiconque violerait directement le secret sacramentel : une excommunication *latæ sententiæ specialissimo modo Sedi Apostolicæ reservata* (can. 2369, § 1). A celui qui ne serait coupable que d'une violation indirecte, on pourra infliger des peines variées, selon la gravité du délit, depuis la suspense *a divinis* et la privation de tous bénéfices et diginités jusqu'à la dégradation.

L'Eglise est allée plus loin encore, et elle a clairement manifesté sa volonté que les confesseurs s'abstiennent soigneusement de tout ce qui offrirait même la simple apparence d'un usage quelconque des connaissances acquises par la confession. Tel est le motif et le sens de l'Instruction du Saint-Office (9 juin 1915), interdisant aux confesseurs de parler, même sous prétexte d'édification et bien qu'il n'y ait aucune violation du secret sacramentel, « *de submissis in sacramentali confessione clavium potestati* ». Et cela, parce que « in re tanti ponderis et momenti nedum perfectam et consummatam injuriam, sed et *omnem injuriæ speciem et suspicionem* STUDIOSISSIME VITARI OPPORTEAT ». Et le Saint-Office demande aux Evêques et Supérieurs d'Ordres religieux que « sacerdotes sibi subditos edoceri sedulo curent ne quid unquam... ad confessionis sacramentalis materiam pertinens, *quavis sub forma et quovis sub prætextu, ne obiter quidem et nec directe neque indirecte... in suis seu publicis seu privatis sermonibus attingere audeant.* »

La raison donnée montre bien la pensée de l'Eglise sur cette question : « Nam etsi id fiat salvo substantialiter secreto sacramentali, pias tamen audientium aures haud offendere et diffidentiam in eorum animis haud excitare sane non potest. » (Voir le texte complet de l'Instruction dans *Monitore ecclesiastico*, 1917, p. 199).

Deux ans plus tard, la publication du Code accentuait encore la position de l'Eglise. Ayant à déterminer comment « probatio per testes in quibuslibet causis admittitur », la loi déclarant que ne peuvent être admis à porter témoignage « *ut incapaces ;*

2° sacerdotes quod attinet ad ea omnia quæ ipsis ex confessione sacramentali innotuerunt, etsi a vinculo sigilli soluti sint ; imo audita a quovis et quoquo modo occasione confessionis ne ut indicium quidem veritatis recipi possunt. » (Canon 1757, § 3, 2°).

Traitant des Causes de Béatification, le Code fait de cette prescription une application rigoureuse aux confesseurs des personnages dont la cause est introduite. « Ut testes admitti nequeunt : 1° Confessarius, ad normam can. 1757, § 3, n. 2 (can. 2027, § 2). Par là, l'Eglise signifie clairement que l'usage antérieur bien admis autrefois par elle, ne le serait plus désormais. Et cette stipulation nous permet de comprendre que l'usage du temps de Bellarmin, bien que ne comportant aucune violation du *sigillum*, n'a plus l'agrément de l'Eglise et qu'il faut y renoncer.

R.-M. B.

Q. — Ne pourriez-vous faire une étude sur les cinq scapulaires : description, avantages, conditions, imposition (pour les groupes), médailles de remplacement, etc. ? Cela rendrait service à beaucoup.

R. — Notre correspondant veut sans doute parler des cinq scapulaires qui peuvent être imposés en utilisant une seule formule que l'appendice du Rituel donne sous le n° 14 des « Bénédictions propres à certains Ordres ou Congrégations religieuses », c'est-à-dire des scapulaires de la Trinité, de la Passion, de l'Immaculée-Conception, des Sept-Douleurs et du Mont-Carmel. Mais il y a pas mal d'autres scapulaires...

En 1939, l'*Ami* a étudié (p. 154-157) les scapulaires de l'Immaculée-Conception, de la Passion et du Mont-Carmel. Pour éviter une répétition inutile, nous ne traiterons que des scapulaires de la Très Sainte Trinité et de N.-D. des Sept-Douleurs.

Les règles générales données en 1939 s'appliquent également à ces deux scapulaires. Rappelons simplement que pour bénir et imposer les divers scapulaires il faut en avoir obtenu le pouvoir, et que le scapulaire peut, après la cérémonie de réception, être remplacé par une médaille spéciale. Cette médaille sera bénite par autant de signes de croix qu'elle remplace de scapulaires. Tout prêtre, ayant le pouvoir de bénir les scapulaires, peut, par le fait même, bénir ces médailles.

I. — Scapulaire de la très sainte trinité

1° L'Ordre de la Trinité, fondé par SS. Jean de Matha et Félix de Valois, fut approuvé le 28 janvier 1198 par Innocent III, qui voulut que les nouveaux religieux fussent revêtus d'un habit blanc rehaussé d'une croix rouge et bleue parce que, ce même

jour, un ange vêtu de la sorte lui était apparu pendant qu'il célébrait la messe. Le but principal de l'Ordre était de racheter les chrétiens prisonniers et esclaves chez les infidèles. Sans tarder, de nombreux fidèles voulurent participer aux mérites d'une telle charité et demandèrent de s'affilier à l'Ordre pour l'aider, par l'aumône et la prière, dans sa sainte entreprise : ce fut l'origine de la confrérie de la Très Sainte Trinité.

2° Comme signe distinctif, les confrères portaient un petit scapulaire de laine blanche orné d'une croix de laine rouge (partie verticale) et bleue (partie transversale). Ce scapulaire est toujours en usage. Notons que si la croix ne se trouve que sur l'une des deux pièces d'étoffe, il faut que ce soit sur celle qui retombe sur la poitrine.

3° La réception du scapulaire de la Trinité est inséparable de l'admission dans la confrérie. Aussi, l'inscription sur les registres de ladite confrérie est-elle nécessaire. Toutefois, certaines associations, en même temps qu'elles confèrent à leurs membres le pouvoir de « recevoir du scapulaire », les dispensent de toute inscription (telle, v. g., l'Union Missionnaire du Clergé).

4° Le but poursuivi par la confrérie, et par ceux qui reçoivent le scapulaire, est, actuellement, l'adoration et la louange de la T. Ste Trinité et la pratique extérieure de la charité, selon l'esprit de l'Ordre des Trinitaires.

5° Nombreuses sont les faveurs spirituelles accordées aux porteurs du scapulaire blanc. Voici les principales indulgences plénières que l'on peut gagner aux conditions ordinaires (nous ne citerons pas les partielles, dont l'énumération serait trop longue) :

a) le jour de la réception ;

b) à l'article de la mort ;

c) aux fêtes de la Trinité, — de la Nativité, de la Purification et de la Maternité de la Vierge, — le mercredi des Cendres, — le 28 janvier (anniversaire de la fondation de l'Ordre), — le 8 février (S. Jean de Matha), — le 14 février (S. Jean-Baptiste de la Conception), — le 5 juillet (S. Michel de Sanctis), — le 28 septembre, — le 20 novembre (S. Félix de Valois), — le 25 novembre (Ste Catherine), — le jour de la fête du Saint Rédempteur.

d) une fois par mois, jour au choix, si l'on récite chaque jour du mois trois *Pater*, *Ave* et *Gloria* en l'honneur de la Sainte Trinité ;

e) aux jours suivants, on peut recevoir la bénédiction dite absolution générale, à laquelle est attachée une indulgence plénière : Trinité, Cendres, Jeudi-Saint, 28 janvier, 8 et 14 février 5 juillet, 20 et 25 novembre ;

f) les confrères peuvent aussi gagner les indulgences dites des Stations de Rome.

(Là où il n'y a pas d'église de l'Ordre, on peut visiter l'église paroissiale ou, pour les religieux, la chapelle de la communauté).

II. — Scapulaire de Notre-Dame des Sept-Douleurs

1° Au milieu du XIIIe siècle, sept pieux gentilshommes de Florence fondèrent, à la demande de Notre-Dame, l'Ordre des Servites (ou serviteurs) de Marie. Ils se proposaient comme but principal de méditer les douleurs de la Vierge pendant sa vie et surtout au moment de la Passion du Christ. Ils voulaient aussi répandre la dévotion à la Mère des Douleurs parmi le peuple chrétien. Le pape Alexandre IV approuva l'Ordre en 1255. D'après la tradition, c'est Marie elle-même qui fit connaître, dans une apparition, l'habit que devaient porter ses serviteurs : costume noir avec scapulaire de même couleur, en souvenir des souffrances qu'elle a endurées pour nous.

2° Les fondateurs donnèrent un petit scapulaire noir aux fidèles qui, sans entrer dans leur Ordre, voulaient cependant être les serviteurs de Marie et méditer les douleurs de leur Mère : ce fut là le commencement de la confrérie de N.-D. des Sept-Douleurs.

Ordre et confrérie se propagèrent rapidement, grâce au concours de S. Philippe Béniti et de Ste Julienne Falconieri, et cela jusque dans les hautes classes de la société. Beaucoup de personnages princiers voulurent en effet revêtir le scapulaire noir : S. Louis, roi de France, est le membre le plus illustre de cette confrérie.

3° Bénédiction et imposition du scapulaire (de laine noire) des Sept-Douleurs sont inséparables de l'entrée dans la confrérie (et inversement). De plus pour la validité de la réception, il est absolument nécessaire que les noms des associés soient inscrits sur le registre de la confrérie. Toutefois, comme il a été dit pour le scapulaire de la Trinité, les membres de certaines associations sont dispensés de cette inscription.

4° D'après les règles de la confrérie, les associés sont assujettis à certaines prières (sept *Pater* et *Ave* chaque jour, etc.). Il n'y a pas de faute à les omettre, mais on perd les mérites, grâces et indulgences attachés à ces pratiques de piété.

5° Voici les principales indulgences plénières que peuvent gagner les confrères (aux conditions ordinaires, l'église propre remplaçant l'église des Servites, s'il n'y en a pas dans la localité) :

a) le jour de la réception ;

b) à l'article de la mort ;

c) le dimanche de la Passion (avec méditation sur les sept douleurs de Marie et la passion du Sauveur), — le vendredi après la Passion et le 15 septembre, — le jour de la Fête-Dieu, — le 12 février (SS. Fondateurs), — le 30 avril (S. Peregrinus Latiosus), — le 19 juin (Ste Julienne Falconieri), — le 23 août (S. Philippe Béniti).

Les associés peuvent aussi gagner les indulgences des stations de Rome et de nombreuses indulgences partielles. Enfin, ils ont part aux mérites et à toutes les bonnes œuvres de l'Ordre des Servites.

Q. — J'ai trouvé dans Frazer, *Magic and Religion* (The Golden Bough) une mention concernant « La Messe de saint Sécaire » (*Mass of saint Sécaire*), donnée comme exemple de magie noire, contre le catholicisme. — Qu'en est-il au juste ? Merci d'avance.

R. — Tout d'abord, donnons avec plus de précision la référence à Frazer. Il n'existe pas, dans la collection du « Rameau d'Or », de volume intitulé « Magie et Religion ». C'est un chapitre (le IVe) du tome I du « *Roi Magicien dans la société primitive* »

(premier ouvrage du cycle du Rameau d'Or), qui porte ce titre. Nous citons le texte d'après la traduction française de Pierre Sayn (Paris, 1935, Librairie orientaliste Paul Geuthner).

Dans ce chapitre, Frazer étudie les rapports de la magie et de la religion : bien entendu ses conclusions ne sont pas toujours celles que, pour certains cas d'espèces, nous admettrions. Quoi qu'il en soit, l'exemple de la « Messe de S. Sécaire » illustre le fait que, « parmi les classes ignorantes de l'Europe moderne, nous rencontrons sous différentes formes la même confusion d'idées, le même mélange de religion et de magie ». Frazer rapporte cet exemple d'après l'ouvrage de J.-F. Bladé, *Quatorze superstitions populaires de la Gascogne* (Agen, 1883, p. 16 et suiv.). — N'oublions donc pas que nous sommes en Gascogne...

« Les paysans gascons, écrit Frazer, croient que, pour se venger de leurs ennemis, les méchants arrivent parfois à décider un prêtre à dire une messe appelée la Messe de Saint-Sécaire. Elle est connue de très peu de prêtres, et les trois quarts de ceux qui la connaissent ne voudraient la dire à aucun prix. Il n'y a que les mauvais prêtres qui osent célébrer cette cérémonie et on peut être assuré qu'au jour du Jugement ils auront des comptes sérieux à régler avec le Ciel. Ni curé, ni évêque, pas même l'archevêque d'Auch ne peuvent leur accorder le pardon ; ce droit appartient uniquement au pape de Rome. La Messe de Saint Sécaire ne doit être dite que dans une église en ruines ou abandonnée, où les hibous renfrognés logent et poussent leurs huhulements, où les chauves-souris voltigent au crépuscule, où les nomades campent la nuit et où les crapauds se blotissent sous l'autel désaffecté. C'est là que le prêtre se rend la nuit avec sa lumière d'amour, et, au premier coup de onze heures, il se met à marmotter la messe à l'envers et s'arrange pour terminer juste au moment où les horloges sonnent les douze coups de minuit. Son amante joue le rôle de clerc. L'hostie qu'il bénit a trois pointes et est noire ; il ne consacre pas de vin, mais boit de l'eau puisée dans un puits où l'on a jeté le corps d'un enfant non baptisé. Il fait le signe de la croix, mais il le fait sur le sol et avec son pied gauche. Il fait aussi bien d'autres choses qu'aucun bon chrétien ne pourrait voir sans devenir aveugle, sourd et muet pour le reste de ses jours. Pendant ce temps, l'homme pour lequel on dit la messe dépérit graduellement et personne ne peut dire ce qu'il a ; les docteurs eux-mêmes y perdent leur latin. Ils ignorent qu'il meurt lentement de la messe de Saint Sécaire » (p. 196-197).

Quelle conclusion tirer de ce récit superstitieux ? Aucune, certes, contre le catholicisme. Si la « Messe de S. Sécaire » a jamais été célébrée, le texte de Frazer montre bien qu'elle ne pouvait l'être que par un mauvais prêtre et que la faute était considérée comme tellement grave que seul le pape en pouvait absoudre. Une telle messe rentrerait dans la catégorie des « messes noires », et devrait être considérée comme une horrible et sacrilège parodie, sans compter le maléfice qui y serait joint. Mais encore une fois la doctrine catholique n'a rien à voir ici, sinon pour réprouver pareille pratique. Voir l'article *Magie* du *Dict. de théol. cath.*

LITURGIE

Q. — Dans l'*Ami* nº 16, du 21 avril 1949 (p. 253), votre distingué liturgiste, après avoir rappelé qu'il est absolument interdit de donner la sainte communion, au cours de la messe, à l'autel où est exposé le Saint-Sacrement, indique trois solutions, au choix, pour tourner la difficulté...

Ne pourrait-on pas recourir à une quatrième, c'est-à-dire donner la sainte communion aux fidèles présents avant d'exposer le Saint-Sacrement et de commencer la messe ? — Qu'en pense l'*Ami* ?

Cette dernière manière de faire ne m'agrée nullement, car elle défigure le Saint Sacrifice, mais c'est celle qu'on *m'impose* fréquemment dans la communauté où je suis aumônier.

R. — Les trois solutions données dans l'*Ami* (p. 253) concernent la distribution de la sainte communion pendant que le S. Sacrement est exposé. Il est interdit de donner la communion non seulement au cours de la messe, mais encore en dehors de celle-ci, *à l'autel de l'exposition.*

Mais il est parfaitement licite de distribuer la sainte communion *avant* l'exposition du T. S. Sacrement et la célébration de la messe (il y a là certainement un motif raisonnable, comme le demande le Rituel, tit. IV, c. II, nº 11), — tout comme il est permis de le faire *après* la bénédiction et la reposition du T. S. Sacrement qui suivraient la messe.

Q. — 1º Est-il exact qu'il soit interdit durant l'octave du St-Sacrement de chanter, durant les Saluts, des hymnes ou des motets ne s'adressant pas au Christ, mais honorant la Sainte-Vierge, Saint Joseph ou d'autres saints ?

Cette interdiction s'applique-t-elle à l'*Oremus pro pontifice*, qui n'est pas à la gloire du Pape, mais qui est une prière ?

2º Durant les processions du Saint-Sacrement, à toute époque de l'année, même en dehors de l'octave de la Fête-Dieu, est-il permis de chanter les Litanies de la Sainte Vierge, des motets à la Vierge, l'*Ave Maria* de Lourdes et de réciter le chapelet ?

3º Peut-on chanter devant le Saint-Sacrement exposé, l'*O salutaris Hostia sacra*, qui est une *prière* pour les défunts ?

R. — 1º De droit commun, il n'est pas interdit, pendant l'octave de la Fête-Dieu, de chanter, aux saluts, des morceaux qui ne se rapportent pas au T.-S. Sacrement. Mais les auteurs disent qu'il est *convenable* de ne chanter que des morceaux tirés de l'office de la fête ou ayant rapport au Saint-Sacrement. L'interdiction de chanter des morceaux étrangers à l'Eucharistie peut faire l'objet d'une prescription particulière de l'Ordinaire.

Mais pendant l'octave du Saint-Sacrement, toujours d'après les auteurs, on ne chantera d'autre oraison que *Deus, qui nobis,* quand bien même on aurait chanté d'autres morceaux.

2º Une procession est une cérémonie liturgique et, comme telle, exclut les chants et prières en langue vulgaire. Les chants déterminés par le Missel ou le Rituel (tit. IX) sont rigoureusement obligatoires *pour le clergé*. Toutefois, les fidèles ne faisant pas partie de la procession peuvent (là du moins où la coutume existe) réciter des prières ou chanter des cantiques en langue vulgaire pendant les pro-

cessions qui se font hors de l'église, à la double condition que ces cantiques soient approuvés par l'Ordinaire et qu'ils ne soient pas des traductions de morceaux liturgiques. (Une procession, en effet, ne comprend que le clergé, les confréries laïques et les tiers-ordres *en costume ;* les fidèles ne font que *suivre* la procession).

3° Quand le Saint-Sacrement est exposé, on ne peut chanter ou réciter ni l'office des morts (S.R.C., 3479, ad 2) ni, sans indult, d'autres prières pour les défunts (S.R.C., 3616).

Q. — Qu'en est-il exactement pour la bénédiction des chapelets ? Je comprends que tout prêtre ne puisse les indulgencier, s'il n'a pas de pouvoirs spéciaux ; mais peut-il les *bénir*... Assez souvent mes élèves viennent me demander de bénir leurs chapelets.

R. — La S. Pénitencerie, par un décret du 20 mars 1933, applicable le 1er avril de la même année, a ôté à certaines associations le droit de conférer à leurs membres le pouvoir de *bénir et d'*INDULGENCIER certains objets de piété, dont les chapelets, et s'est réservé d'accorder *directement* aux prêtres ces mêmes pouvoirs : « ...Concessiones... benedicendi coronas easque (quamque pro suo modo) indulgentias ditandi... præsenti decreto revocantur, abrogantur atque omnino abolentur ita ut ab hujus ipsius decreti evulgationis die, omni prorsus vi careant, omnique efficacia destituantur... ».

Les prêtres qui avaient, avant le 1er avril 1933, le pouvoir de bénir et d'indulgencier les objets de piété conservent ce pouvoir. La Pénitencerie n'a pas voulu interdire l'usage de faveurs accordées précédemment, mais seulement la concession de ces mêmes faveurs à de *nouveaux* bénéficiaires.

Certaines associations (v. g. l'Union Missionnaire du Clergé) se chargent d'obtenir pour leurs membres nouveaux les pouvoirs dont jouissent ceux qui étaient inscrits avant le 1er avril 1933.

On ne peut bénir un chapelet sans l'indulgencier. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir un chapelet bénit — et dites-le bien à vos élèves — pour gagner un certain nombre d'indulgences :

a) par le fait même qu'on récite le chapelet, on gagne chaque fois (*quoties*) une indulgence de cinq ans ;

b) si on le dit en commun, on peut gagner une indulgence de dix ans, une fois par jour, et une indulgence plénière le *dernier* dimanche du mois, aux conditions ordinaires (confession, communion, visite d'une église), si on a récité au moins trois fois le chapelet pendant chacune des semaines précédentes ;

c) enfin, toute récitation du chapelet devant le Saint-Sacrement (publiquement exposé ou renfermé dans le tabernacle) permet de gagner une indulgence plénière (confession et communion).

Il n'est pas nécessaire de réciter les cinq dizaines d'un trait : il suffit de dire tout le chapelet dans le courant de la journée.

Si l'on se sert d'un chapelet bénit par un prêtre ayant les pouvoirs spéciaux, on peut gagner d'autres indulgences.

Q. — 1° Pourriez-vous me préciser la législation permettant la *messe en plein air ;* 2° les *personnes* qui accomplissent le précepte dominical en y assistant,

en précisant, par exemple, le cas des *aumôniers scouts:* l'un d'entre eux dit la messe en plein air pour « *ses garçons* » ; y assistent aussi les *personnes de la ferme* où ils campent, et les *parents* des scouts venus, le dimanche, voir leurs enfants.

Ce cas est-il à assimiler à celui de l'*oratoire privé ?*

R. — 1° Pour célébrer *habituellement* en plein air, il faut l'autorisation du Saint-Siège (can. 822, § 2). C'est ainsi qu'il est permis aux aumôniers de marine de célébrer sur le rivage, aux aumôniers militaires, dans les camps. Les aumôniers scouts (titulaires ou occasionnels) peuvent aussi célébrer en plein air «*quando desunt ecclesiæ vel oratoria, vel longe distant* ».

L'Ordinaire du lieu peut, pour un motif juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire et *per modum actus*, permettre de célébrer en plein air (can. 822, § 4), par exemple en cas d'affluence extraordinaire de fidèles, ou encore quand l'église est en réparation. En cas de *nécessité urgente*, le curé pourrait présumer la permission de l'Ordinaire et célébrer en plein air pour permettre aux fidèles de satisfaire au précepte un jour de fête d'obligation.

Il n'est donc pas loisible de célébrer en plein air sans autorisation. Dévotion à proscrire, disait récemment le cardinal Saliège dans un « menu propos » : elle ne jouit d'aucune efficacité particulière.

2° Même avec les autorisations voulues, on ne peut célébrer que sur une pierre sacrée (cela va de soi), et dans un lieu honnête et décent (canon 822, § 3). La S. C. de la Discipline des Sacrements a demandé (26 mars 1929) que l'on prenne des dispositions spéciales, surtout s'il y a du vent, pour parer à tout danger de profanation. On aura soin (*curandum erit*) d'entourer l'autel de planches (*tabulis*) sur trois côtés ; ou bien encore, on tendra, au-dessus de l'autel, une tente dont les côtes retomberont à droite, à gauche et derrière l'autel.

3° Si des restrictions sont apportées par le Droit à la *célébration* de la messe hors d'un lieu sacré, par contre, *tous* les fidèles sans exception satisfont au précepte en *assistant* à la messe dite en plein air. Le Code est formel sur ce point (canon 1249) : « *Lege de audiendo Sacro satisfecit qui Missæ adest quocumque ritu celebratur* SUB DIO... ».

Q — 1° Est-il nécessaire d'ajouter un *Pater*, *Ave* et *Gloria* après le chapelet, pour gagner les indulgences du rosaire ?

2° « Rubricæ respicientes ea quæ *ante* vel *post Missam* agenda sunt, ut mere directivæ communius a DD. habentur. » (Cappello).

3° Est-il permis d'ajouter à la fin de la messe, après les prières de Léon XIII, d'autres prières, p. e. le *Dieu soit béni ?* C'est la coutume dans certains diocèses et même à Rome. Y a-t-il obligation pour le prêtre « peregrinus » de se conformer à cet usage ?

R. — 1° Les indulgences du Rosaire sont très nombreuses. Il n'est nullement nécessaire d'ajouter un *Pater*, un *Ave* ou quelque autre prière au chapelet pour les gagner. En effet, il n'en est nullement question ni dans le n° 360 des *Preces et pia opera... indulgentiis ditata* (recitatio Rosarii), ni dans la liste des indulgences du Rosaire auxquelles il est fait allusion au nota 2° du même numéro.

2° Sur le sens à attribuer au mot « directives » quand il s'agit de rubriques, cf. *Ami*, 25 septembre 1947, p. 681, première colonne, II.

3° C'est seulement au Saint-Siège et à l'Ordinaire qu'il appartient de prescrire ou d'autoriser la récitation de prières immédiatement après la messe, avant de quitter les ornements (S. R. C., n° 3157, ad 7).

Cependant, le curé a le droit, en certains cas (à l'occasion d'un décès, d'une neuvaine, etc.) d'ajouter de son propre chef, aux prières léonines, d'autres prières *approuvées* (*De profundis*, litanies, formule de consécration...). (S. R. C., 3157, ad 1 et 2 ; 3805).

En ce qui concerne plus spécialement les invocations *Dieu soit béni*, etc., la S. C. des Rites a décidé qu'on pouvait les ajouter aux prières de Léon XIII (19 décembre 1904) avec la permission de l'Ordinaire.

Si un prêtre en voyage constate qu'on récite habituellement telle ou telle prière après chaque messe, il agira sagement en faisant de même, non seulement parce qu'il présumera qu'elles sont ordonnées par l'Ordinaire, mais aussi pour ne pas « étonner » les fidèles par son omission.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

S. Léon le Grand. — **Sermons. Tome I.** In-8 de 264 p., 460 f. — Paris, Edit. du Cerf, 1949.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Sources chrétiennes ». Des 96 sermons de l'édition Ballerini (reproduite dans Migne), il nous donne dix-neuf : 10 pour Noël, 1 sur l'Incarnation, 8 pour l'Epiphanie. Ce tome I sera donc suivi de plusieurs autres. Le texte latin est celui de Migne. La traduction est de Dom R. Dolle, l'introduction (60 p.) et les notes sont de Dom J. Leclercq, tous deux moines de Clervaux.

On appréciera tout particulièrement dans l'introduction les pages consacrées au cycle liturgique tel qu'il était pratiqué à Rome au milieu du v^e siècle : tous les détails de ce tableau d'ensemble sont pris aux sermons de saint Léon ; mais en retour leur synthèse aide beaucoup à mieux comprendre ceux-ci. L'étude sur le dogme et la morale, quoique moins neuve, montre bien pourquoi le mystère de l'Incarnation occupe le centre de la pensée et de l'activité oratoire du saint.

La traduction veut avant tout reproduire exactement les idées, et dans la mesure du possible, garder le tour de phrase majestueux et concis qui ont fait du grand pape un des maîtres de l'éloquence latine en même temps qu'un modèle pour tous les orateurs chrétiens.

André de Bovis. — **La sagesse de Sénèque.** — In-8 de 236 p., 375 f. — Paris, Aubier, 1948.

Ce volume qui ressemble fort à une thèse d'examen ou de concours, fait partie de la collection *Théologie* que dirigent les PP. Jésuites de Fourvière.

Tout le monde connaît les rapports de la morale stoïcienne de Sénèque avec la morale chrétienne. Mais quelle relation Sénèque a-t-il établie entre son éthique et Dieu ? Et quelle idée au juste se faisait-il de la divinité ? Telles sont les deux questions auxquelles répondent les deux parties de cet ouvrage. La conclusion qui s'impose est que l'éclectisme métaphysique, qui a conduit Sénèque au panthéisme agnostique n'admettant qu'un Dieu impersonnel, laisse sans appui sa morale et situe sa théodicée à une distance très grande de la doctrine chrétienne. De là cette désespérance, qui s'exprime chez lui en des formules qui font songer à l'existentialisme de notre temps : « Jusqu'à quand les mêmes choses ? Eh oui, qu'est-ce qui m'attend ? M'éveiller, dormir, avoir faim, m'emplir, avoir froid, avoir chaud... Tout ne passe que pour revenir. Je ne fais rien de nouveau ; je ne vois rien de nouveau. On en a quelquefois jusqu'à la nausée » (*Epître* XXIV).

La composition et le style sont très soignés. M. de B. n'avance rien sans preuve ou sans référence ; il s'efforce de comprendre les textes sans en majorer le sens. Cet ouvrage sérieux ne doit pas passer inaperçu des spécialistes.

Jules Charton, Rédemptoriste. — **De Jésus au Père.** — In-12 de 344 p. — Sainte Anne de Beaupré (Canada), Librairie Alphonsienne, 1949.

Même après l'ouvrage capital de Mgr Guerry, *Vers le Père* (*Ami*, 1938, p. 180), on pourra prendre comme livre de méditation ce nouveau volume du P. Charton. En 57 courts chapitres répartis en trois sections, il nous invite à contempler le Père tel que nous le révèlent l'Evangile et la théologie, puis tel qu'il nous apparaît dans la constitution et l'histoire de l'Eglise, et enfin tel qu'il se montre lui-même dans son influence sur la vie vertueuse de chaque chrétien.

Les citations scripturaires, presque toutes empruntées au N. T. constituent à ce point la substance de ce livre qu'en les supprimant on le réduirait environ de moitié. Elles sont introduites par quelques mots de l'auteur plutôt que commentées. Les autres citations, beaucoup plus rares, sont prises à Bossuet, Faber, saint Thomas, saint Alphonse.

L'ouvrage est clairement écrit et peut être mis entre les mains des fidèles. Sa riche doctrine constitue un trésor dans lequel nos confrères pourront puiser abondamment pour préparer leurs instructions.

Paul Renaudin. — **Mystiques et Saints de chez nous.** — In-12 de 220 p. — Paris, Les Editions nouvelles (97, boul. Arago, 14^e), 1947.

« Chez nous », c'est en France. L'auteur, qui a déjà écrit plusieurs études sur la psychologie des mystiques, se demande s'il y a « un mysticisme français ». Il l'affirme, et le caractérise, en littérateur et en psychologue, comme peu spéculatif, mais descriptif, « christocentrique », ouvert aux influences étrangères qu'il sait assimiler. C'est cette première étude qui a donné son titre à l'ouvrage.

Elle est suivie de quatre autres où il est question des « amitiés spirituelles » : S. Vincent de Paul et Ste Louise de Marillac, S. François de Sales et Ste Jeanne de Chantal, Olier et Agnès de Langeac ; — d'une « maternité mystique », celle de Louise Humann à l'égard de Bautain, Ratisbonne, etc. ; — des sens spirituels, ou plutôt des images sensorielles dont ont fait usage les mystiques pour essayer d'exprimer leurs expériences ; — de l'usage, enfin, que les fidèles actuels peuvent faire des ouvrages écrits par des mystiques. En ces quatre derniers chapitres, M. R. déborde largement, dans son enquête, les spirituels français.

Au point de vue doctrinal, on notera que l'auteur n'étudie les mystiques que sur « le plan psychologique » ; qu'il marque ses préférences pour l'expression sensible des expériences mystiques par rapport à l'expression philosophique et même théologique (p. 185) ; qu'il n'a pas assez tenu compte, dans ses explications, du fondement de la vie mystique, qui est *la foi* épanouie en charité, comme le dit avec tant d'insistance saint Jean de la Croix ; on regrette enfin que les citations très nombreuses soient sans références suffisantes, et que la table analytique soit